

God has given to us, I know well, the liberty of use, but only so far as necessary; and He has determined that the use should be common. And it is monstrous for men to live in luxury, while many are in want. How much more glorious is it to do good to many, than to live sumptuously? How much wiser to sustain many, than to be clothed on jewels and gold! How much more useful to acquire decorous friends, than lifeless ornaments! Whom have lands ever benefited so much as conferring favours has? It remains for us, therefore, to do away with this allegation: Who, then, will have the more sumptuous things, if all select the simpler? Men, I would say, if they make use of them impartially and indifferently.

## Hispanic and African American Elderly: Religiosity, Religious Participation, and Attitudes toward the Church

David Maldonado

## Un acercamiento postmoderno al protestantismo popular latinoamericano y caribeño

Héctor E. López Sierra

In fine, they must accordingly utterly cast off ornaments as girls' gewgaws, **Reseñas bibliográficas** entirely. For they ought to be adorned within, and show the inner woman beautiful. For in the soul alone are beauty and deformity shown. Wherefore also only the virtuous man is really beautiful and good. A dogma, that only the beautiful is good. And excellence alone appears through the beautiful body, and blossoms out in the flesh, exhibiting the amiable comeliness of self-control, whenever the character like a beam of light gleams in the form. For the beauty of each plant and animal consists in its individual excellence. And the excellence of man is righteousness, and temperance, and manliness, and godliness. The beautiful man who is just, temperate, and in a word, good, not he who is rich. But now even the soldiers wish to be decorated, not having read that poetical saying:

## Reflexiones

## teológicas

desde

el, but claims the body for itself, when the love of the beautiful has changed to empty show, is to be utterly expelled.

margen

hispano

PROCESSED

APR 19 1994

GTU LIBRARY

Year 14, No. 1, Spring, 1994

Año 14, No. 1, Primavera, 1994

## PRESENTACION

El primer artículo del presente número es de interés para los propósitos de *Apuntes* por varias razones. En primer lugar, se ocupa de un segmento de nuestra población frecuentemente soslayado, la ancianidad. En segundo lugar, establece puentes y relaciones con otra minoría étnica, la de raza negra. Y, en tercer lugar, sugiere que el estudio de estas minorías, y la metodología aquí empleada, pueden ser de valor para el campo todo de la sociología de la religión. Su autor es el **Dr. David Maldonado, Jr.**, Decano Asociado para Asuntos Académicos de Perkins School of Theology.

El segundo artículo nos lleva en una dirección muy distinta, pues parte de la crítica de la modernidad y se dirige hacia la postmodernidad. Tras esbozar algunas directrices para una sociología postmoderna de la religión, sugiere cómo esa metodología puede aplicarse al estudio del protestantismo popular, y específicamente del pentecostalismo. Su autor es el **Prof. Héctor E. López Sierra**, Director de la Oficina de Vida Religiosa de la Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto Metropolitano de San Juan.

Los autores de las tres reseñas son **Kenneth Davis**, O.F.M., Conv., autor de *Cuando el tomar ya no es gozar* (Los Angeles: Franciscan Communications, 1993), **Samuel Pagán**, Coordinador Regional de Traducciones para las Américas de las Sociedades Bíblicas Unidas, y **Pablo Jiménez**, Director Ejecutivo de la Asociación para la Educación Teológica.

**Apuntes** (ISSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is \$10.00 per year.

**POSTMASTER**, send address changes to: *Apuntes*, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

**Manuscripts** are to be sent to our editorial offices: *Apuntes*, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated.**

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.



# Hispanic and African American Elderly: Religiosity, Religious Participation, and Attitudes toward the Church

*David Maldonado, Jr.*

The ethnic minority elderly is a special population. Because of their particular life circumstances—surviving and overcoming the harsh realities of the pre-civil rights era—they bring important experiences into old age, especially in the area of coping. Recently, increased attention has been given to coping resources in the lives of older persons, especially the role of religion (Koenig, 1988). However, with some exception (Taylor), relatively little work, especially comparative studies, has been done on religion and the minority church in the lives of older ethnic minority persons. This is an attempt to shed some light on this field, and to suggest that much can be learned from the study of religiosity, religious practices, and attitudes toward the church about coping in the lives of African-American and Hispanic elderly persons. As these U.S. ethnic minority populations confront the challenges of old age, an examination of their religiosity and relationships to their churches can help us appreciate the significance of religious factors in their lives.

## Unique Yet Similar

Although the Hispanic American and African American elderly belong to two distinct ethnic populations in the United States, and reflect distinct racial (with important exceptions among some Caribbean Hispanic subgroups) and cultural roots, especially in their linguistic and religious heritage, both share similar historical experiences as ethnic minority populations. For example, the African American population experienced forced entry through slavery while the Hispanic American experienced forced annexation through military conquest. Hispanic religious history reflects roots in Spanish Catholicism and native Indian religions resulting in a culture and population intimately associated with Roman Catholicism (Carrasco). African American religious history reflects the Protestant religious heritage of their white slave owners, and today are an overwhelmingly Protestant population. In both cases, their initial experiences involved forced impositions and important social and economic consequences which are still being felt. These include differential treatment, lower socio-economic status and marginality. Likewise, their religious traditions reflect histories of conquest and oppression.

The African American and Hispanic elderly share similar life experiences which have dramatically influenced much of their life situations and shaped their social predicament. Both populations were born in or immigrated to the United States during the pre-civil rights era. This was that period of U. S. social history when ethnic minority populations of color (non white Caucasians/ European ethnics) experienced open discrimination and segregation. Because of their racial

and ethnic distinctions these populations were subject to discriminatory practices and racially stratified social structures which functioned to the disadvantage of these populations.

More specifically, the current generation of older ethnic minority persons were born into households which were not too removed from slavery or immigration. They were born into poverty. Their educational experiences were that of segregated school systems which usually meant separate and unequal, especially for the people of color (nonwhite). Unequal educational foundations meant limited employment opportunities and careers. Thus, they were restricted to domestic, agricultural, blue collar and other lower skilled jobs. These positions usually carried no health or retirement benefits. With low incomes this generation bought into segregated housing and reared large families. Their income was totally consumed in providing for their families. Thus, they have entered old age with broken pockets and broken bodies. Their old age reflects and is a product of the pre-civil rights era (Maldonado).

An important question is how did this generation of older ethnic minority persons cope with and survive such a difficult period in history. With such overwhelming odds, how were they are to deal with not only their daily life needs, but also with broader and basic human needs such as meaning, purpose and hope. How did they deal with despair? Where did they find acceptance? Where did they find support? This paper explores religious faith, religious practices and religious community (the minority church) as providing possible answers to such questions.

### **The Study and Samples**

This paper is based on data collected through the direct interview of 295 older ethnic minority persons. These included 175 elderly Hispanics and 120 older African Americans. The interviews were conducted in three major locations: San Antonio for the Hispanic sample, and Shreveport/Grambling for the African American sample. The primary locale for the Hispanics sample were senior centers (64%) and homes (26%), while the African American elderly were interviewed primarily in their homes (92%).

The age and gender distributions of both samples tend to mirror the general pyramidal distribution indicated in most population reports. The largest cohort group is the younger old (65-74), while the older old (85+) is the smallest group. Likewise, women tend to dominate within both ethnic elderly populations.



**TABLE I.**  
**Marital Status and Living Arrangements by Ethnicity**

	Hispanic	Black
Marital Status:		
1. Married	39%	32%
2. Divorced	5%	9%
3. Separated	3%	2%
4. Widowed	45%	47%
5. Single	6%	1%
6. Other	2%	0%
Living Arrangements:		
1. Alone	40%	51%
2. Spouse only	35%	22%
3. Spouse & child	10%	7%
4. Child	10%	10%
5. Sibling	1%	2%
6. Relative	3%	5%
7. Other	2%	3%

The table above is presented to point to an important characteristic of this sample population—an over representation of older ethnic minority persons living alone. While national data sets suggest that 22% of older Hispanics (Andrews), and 33% of older African Americans live alone (U.S. Senate), 40% of the Hispanic and 51% of the African American samples live alone. This calls attention to the significance of older persons living alone among both ethnic populations. Living alone are those persons who have no other person living in their household. This could suggest that many are quite capable of living independent lives. However, it could also mean that many of these older persons are exposed to the vulnerabilities of living alone; they have no companionship and have no built-in support or assistance system within the household.

The second largest groups are those living only with their spouses. Nearly three quarters (75% & 73%) of each group live in single generation households. This suggests that siblings and relatives are not significant house mates in old age. Older persons, especially older ethnic minority persons, tend to live by themselves or with their spouses.

In regards to marital status, these older Hispanic and African American samples are quite similar. For example, the largest subgroup within each population is the widowed group and the married group is second in size. However, the Black sample has a significantly larger percentage of widowed persons (African American: 57%; Hispanic: 45%) and almost twice the proportion of divorced persons (5%–9%). On the other hand, Hispanics have quite a higher

proportion of single persons (Hispanics: 6%; Blacks: 1%). Combining this information with the living arrangement data suggests that widowed person living alone are a significant number among the ethnic minority elderly.

Religiosity and religious participation can be quite important for persons living alone. Coping with loneliness and meaning can be a challenge to persons in this circumstance. Likewise, maintaining an active religious life and a sense of relatedness are important to persons who come from rich cultural traditions of community.

### Religious Participation

It is common to assume that older persons are more religious and active in religious activities than younger generations, and even more than when they were young. The same is assumed for the ethnic minority elderly. However, very little research has been conducted on the roles that religious faith and the minority church play in the lives of older minority persons. By religious participation we are referring to participation in public religious activities. Most public religious participation within the Christian tradition is based in, provided by, or otherwise related to a religious congregation. Thus, these figures relate to the participation of older ethnic minorities in church and congregational activities.

**TABLE II.**  
**Religious Participation Variables by Ethnicity**

Religious Affiliation:	Hispanic	Black
1. Protestant	25%	89%
2. Catholic	73%	8%
3. Jewish	1%	0%
4. None	1%	0%
5. Other	1%	2%
Frequency of Church Attendance:		
1. Once/week	77%	78%
2. 2-3/month	7%	8%
3. Once/month	4%	2%
4. Few/year	6%	2%
5. Once/year	1%	4%
6. Never	5%	4%
Attendance this Week:		
1. Yes	84%	78%
2. No	16%	22%



	Hispanic	Black
Church Activity Participation		
1. Worship	85%	96%
2. Church School	24%	59%
3. Prayer meeting	47%	49%
4. Group meeting	42%	73%
5. Sr. Citizen group	47%	40%
6. Community program	28%	54%
7. Leadership roles	19%	47%

### Religious Participation Variables by Ethnicity

Religious affiliation data reminds us that the Hispanic population is a predominantly Catholic population. However, the Protestant has become an established component of this population. On the other hand, the Black population has historically been a Protestant population as reflected in the data above. Differences between Catholic and Protestant traditions and practices may account for some differences in the religious participation data.

This data suggest that there is much similarity between Hispanic and African American elderly population in regards to church attendance. Both reflect fairly high levels of public participation. Over three-fourth of both populations report attending church on a weekly basis, and similar proportions reported having attended during the past week. In essence, they are church goers. Only 5% or less report no attendance at all. This suggests that the church is part of the weekly life activity of the ethnic minority elderly and thus an important element in their lives. This holds important implications for access, social participation, and networking, in addition to the importance of religious faith and the need for spiritual nourishment and community.

The data above indicates that worship is the primary form of participation of both elderly populations in their churches. The second most important church activity for the Black elderly are men's and women's group meetings as well as Sunday School. These activities were means of participation for over 50% of the Black sample. For the Hispanic sample no activity reflected over 50% level of participation other than worship. Nonetheless prayer and gender group meetings are also important for this group.

**TABLE III.**  
**Church Volunteerism by Ethnicity**

	Hispanic	Black
Volunteer and Leadership Roles in the Church:		
1. Yes	29%	38%
2. Yes, currently	3%	28%
3. Never	63%	34%

	Hispanic	Black
Desire to Volunteer:		
1. Yes	25%	35%
Desire to be more Active:		
1. Yes	31%	28%
Barriers to Volunteer Leadership:		
1. Bad Health	70%	63%
2. Attitudes in church	5%	9%
3. Tired	4%	13%
4. Elderly attitudes	5%	8%
5. Other	16%	7%
Problematic for Participation:		
1. Health	45%	46%
2. Transportation	13%	10%
3. Physical barriers	8%	7%
4. Money	6%	4%
5. Lack information	4%	1%
6. Lack interest	5%	4%

Important differences are suggested in regards to leadership and volunteer roles in church affairs between Hispanic and Black elderly populations. The African American elderly reflect a much higher level of leadership and volunteer experience and current involvement. The Black elderly had nine times more than the Hispanic in regards to the proportion of current leadership and volunteer involvement. Hispanics had twice the proportion of persons who had never had a volunteer or leadership role in their church. This may be one of the possible differences between Catholic and Protestant church traditions where the Protestant church tradition reflects a much higher level of lay involvement.

An interesting observation is the difference between the two populations in regards to their desire to be more active and to volunteer. The Black elderly reflect a higher level of desire to volunteer, while the Hispanic elderly have a higher desire to be more active in a general sense.

For both populations bad health is reported to be the most common barrier for older persons to take on volunteer or leadership roles in their churches. For the Black population being tired was a distant second reason. A slightly higher proportion of older Blacks reported that negative attitudes in the church (9%) and among older persons themselves (8%) are barriers for involvement.

In regards to problems that they encounter in attending religious activities both Black and Hispanic older persons indicated that health was the most problematic. Transportation was the second most problematic, though not as great



as health for approximately 10% of this minority sample. Surprisingly, physical barriers are not perceived as a problem. It is clear that low religious participation was not due to the lack of interest on the part of older persons, but rather due to health.

**TABLE IV.**  
**Level of Church Participation**  
**Compared to Other Periods in Life by Ethnicity:**

	Hispanic	Black
1. Most active	32%	23%
2. More active	11%	15%
3. Same	28%	28%
4. Less	16%	21%
5. Least	11%	13%

When compared to other periods in their lives at least one third of both population reported that they were more or the most active during their older age. Again among both groups 28% reported no change in participation; they maintained the same level of church participation as during earlier periods of their lives. For an important proportion (Hispanics: 27%, Blacks: 34%) church participation dropped in old age. However, a larger proportion report an increase in religious participation in their old age, especially among the Hispanic elderly.

It seems that to a significant number of ethnic minority persons church activity takes on an increased importance. It is an activity in which they desire more participation, and in fact many are able to be more active than before. If not for their failing health, the church would probably be a primary focus in their lives.

### **Religiosity**

Religiosity refers to the private or personal aspects of religious faith, belief and practice. This includes such matters as the nature of religious belief system, self understanding in relationship to the Divine, and private practices such as prayer, meditation, readings and other forms of personal religious practice. Several of these aspects of religiosity were studied in this project and are briefly outlined below.

**TABLE V.**  
**Religiosity Variables by Ethnicity**

	Hispanic	Black
Self Perception:		
1. Very religious	26%	34%
2. Quite religious	38%	40%
3. Somewhat religious	19%	22%
4. Not very religious	13%	3%
5. Not at all religious	3%	0%
Beliefs About God:		
1. I definitely believe	97%	99%
2. I am uncertain	2%	1%
3. Uncertain, but believe in superior being	1%	0%
4. Do not believe	0%	0%

Overall, both populations report high levels of religiosity on a self assessment basis. In both cases the majority of respondents see themselves as quite to very religious (Hispanic: 64%; Black: 74%). The smallest group are those who do not see themselves as religious at all. However, it is interesting to note that overall, the Black population seems to reflect a higher level of religiosity than the Hispanic. For example, 13% of the Hispanic sample indicated that they were not very religious, while only 3% of the African American sample reported similar self perceptions. In addition, not a single African American respondent indicated that they were not religious at all, while 3% of the Hispanic sample did. In regards to religious belief, it is quite clear that both populations hold strong beliefs in the existence of God. However, there is slight level of uncertainty in both groups. In neither group was there any none believer. It is interesting to note that belief in God is much higher than the sense of being religious.

**TABLE VI.**  
**Perceived Closeness to God by Ethnicity**

	Hispanic	Black
Compared to previous stages of life:		
1. Closest ever	59%	59%
2. Closer	20%	24%
3. Same	16%	17%
4. Not as close	2%	0%
5. Further away	2%	0%
6. Never close	1%	0%



	Hispanic	Black
Compared to previous periods in life, strength of faith:		
1. Strongest	52%	55%
2. Stronger	19%	33%
3. Same	22%	11%
4. Weaker	5%	1%
5. Weakest	2%	0%

The sense of closeness to God and strength of faith are two ways of expressing a person's religious state. To view oneself as being close to God is to positively assess one's spiritual condition; to perceive faith as strong is to understand oneself to be confident in one's religious beliefs and religious life.

The data above reveal that the majority of older Blacks and Hispanics perceive their religious faith and closeness to God to be at their highest levels. A much smaller proportion see their faith as weaker and closeness with God to be further than in previous periods in life. It is also interesting to note that the Hispanic elderly report higher levels of weakness in their faith and distance from God compared to the Black population. Overall however, it is important to recognize that a strong component of both populations see their faith and relationship to God to be stronger than before.

**TABLE VII.**  
**Private Religious Practices**

	Hispanic	Black
Prayer:		
1. Several times daily	55%	75%
2. Once per day	31%	20%
3. Several times week	5%	3%
4. On special occasions	3%	1%
5. Almost never/never	5%	1%
Meditation:		
1. Daily	70%	72%
2. Several times week	17%	15%
3. Only in church	5%	2%
4 Special Occasions	9%	9%
5. Almost never/never	4%	2%
Read Bible:		
1. Daily	31%	35%
2. Several times week	15%	36%
3. Only in church	5%	7%
4. On special occasions	26%	18%
5. Almost never/never	22%	5%

	Hispanic	Black
Read religious material:		
1. Daily	12%	24%
2. Several times week	10%	27%
3. Once per week	3%	4%
4. Once in while	28%	36%
5. Almost never/never	46%	9%

The private practice of religion is an important aspect of religiosity. This includes those activities performed or engaged in as an expression of or for the sake of maintaining and strengthening the person's religious faith. The tables presented above reveal that prayer and meditation are by far the two most important forms of private religious practice performed on a daily basis. Over 70% of both populations engaged in these two activities each day. Reading the Bible is the second most common form of private religious practice; approximately one third read the Bible on a daily basis. Reading of other religious material is the least common. It is important to note that the Hispanic elderly engage in lower rates of reading the Bible or other material. This may be a function of their lower educational attainment levels. This provides an insight into the importance of literacy for older persons in regards to facilitating important coping skills.

**TABLE VIII.**  
**Bible Ownership by Ethnicity**

	Hispanic	Black
Own a Bible		
1. Yes	87%	99%
2. No	13%	0%
3. Unknown	0%	1%

**TABLE IX.**  
**Use of Television and Radio Religious Programs by Ethnicity**

	Hispanic	Black
Watch Religious Programs on T.V.		
1. Daily	6%	8%
2. Several time week	16%	28%
3. Once per week	31%	30%
4. Once in while	32%	28%
5. Almost never	15%	8%



	Hispanic	Black
Listen to Religious Programs on Radio:		
1. Daily	12%	15%
2. Several times week	11%	16%
3. Once per week	20%	10%
4. Once in while	29%	33%
5. Almost never	28%	26%

It is often thought that older persons rely heavily upon radio and television for religious sustenance. Populations with strong oral cultures would be expected to rely heavily on the electronic media. These tables indicate that that may not be the case, especially on a daily basis. Although there is some daily use of radio and television, their use is not overwhelming. In fact, a sizable proportion only listen once in a while or almost never, especially to radio religious programming. On the other hand approximately one half watch a television religious program at least once per week.

In summary, the Hispanic and African American elderly indicate that they are quite religious and that their faith has become stronger in their old age. There is a sense of being closer to God and fairly high levels of private religious practice, especially prayer and meditation practice. The use of radio and television is part of their weekly religious life, though not in an extreme manner. Of more importance is attending church activities, especially worship.

### The Church Views, Attitudes and Expectations

It has been demonstrated in this report that the ethnic minority elderly not only see themselves as quite religious but are also active participants in religious activities, both private and public. It would seem therefore that the church is an important element in their lives. This section will explore their views, expectations and attitudes toward this institution which has played such an important role in their lives: the church.

**TABLE X.**  
**Attitudes and Perceptions of the Church**

	Hispanic	Black
Church is an Important Part of my Life:		
1. Strongly agree	74%	77% ✓
2. Agree	21%	19%
3. Disagree	3%	1%
4. Strongly Disagree	1%	0%

	Hispanic	Black
Church is not as Important to People as Before:		
1. Strongly Agree	21%	18%
2. Agree	35%	44%
3. Disagree	31%	23%
4. Strongly Disagree	8%	6%

Churches are Declining & Losing Influence:		
1. Strongly agree	22%	21%
2. Agree	38%	48%
3. Disagree	28%	18%
4. Strongly Disagree	5%	2%

The tables above indicate a significant difference between how the elderly view the importance of the church for themselves and for people in general. The elderly see the church playing a very important part in their lives, while at the same time, they see it declining and losing influence in general. Over half see the church not playing as important a role as it used to do. This suggests a real dichotomy between the importance of the church for the elderly and the perceived current situation of that institution. Important issues are raised by this observation. Will this result in depression, disappointment, fear, uncertainty? What does it mean to the elderly when the institution which played and continues to play such an important role in their lives, is now viewed as declining and losing influence? Will it be there to meet their needs?

**TABLE XI.**  
**Expectations from the Church:**

	Hispanic	Black
Church Should Help Members when in Need:		
1. Strongly agree	49%	66%
2. Agree	40%	29%
3. Disagree	4%	1%
4. Strongly Disagree	1%	0%

Church Members Should Help Each Other in Need:		
1. Strongly agree	55%	77%
2. Agree	38%	20%
3. Disagree	2%	0%
4. Strongly disagree	1%	0%



	Hispanic	Black
Church Should Provide the Following:		
1. Meals on wheels	74%	34%
2. Congregate meals	79%	38%
3. Senior center	88%	45%
4. Transpnt to Doctor	63%	64%
5. Food pantry	68%	69%
6. Emergency funds	56%	87%
7. Info & refer	68%	75%
8. Telephone reassur	65%	80%
9. Recreation & soc.	71%	72%
10.Educational program	73%	78%

Church Should Provide Special Services to Elderly:

1. No, definitely not	11%	2%
2. Do not think so	5%	8%
3. Not sure;		
do not know	12%	22%
4. Yes, it should	44%	47%
5. Yes, definitely so	27%	21%

Church has Special Programs for Elderly:

1. Yes	71% —	38%
2. No	17%	52%
3. Not sure; not know	12%	10%

The question whether older ethnic minority persons expect much from their church has received a clear response in this study. The data clearly shows that older minority persons hold high expectations from the church in regards to their social needs. They believe that church members ought to help each other (Hispanic: 95%; Black: 97%), and that the church itself ought to help older persons when they are in need (Hispanic: 89%; Black: 95%). A clear majority of both populations agree that the church ought to provide special programs for the elderly. However, when asked whether their church provided such services for the elderly, there is an important difference between these two groups. While a majority (71%) of the Hispanic group responded that their church did provide programs for older persons, only a minority (38%) of the Black respondents indicated likewise. Nonetheless, Blacks agreed with Hispanics that the church ought to provide special programs for the elderly.

In regards to specific services which the church could provide, there are some similarities and differences between the two ethnic populations. For example, there was agreement that the church ought to provide such services as transportation to doctor, food pantry, telephone reassurance, educational

programs, recreation, social events and information and referral. On the other hand, Hispanics responded with higher expectations toward the church providing senior citizen centers, meals on wheel, and congregate meals programs. A possible explanation for these differences is that the majority (71%) of the Hispanic respondents indicated that their churches do provide senior programs, while a majority (52%) of the Black respondents indicated that their churches do not offer services to the elderly or at least they (10%) did not know.

### Coping Activities

The African American and Hispanic elderly have been described as highly religious in both their public and private religious lives. They report that their religious faith is stronger than ever and that they feel closer to God than ever before. It has been suggested that their religious faith might be an important resource in coping with the many challenges they face. It would seem important to ask these older persons what they do when they perceive themselves to be in need or troubled.

**TABLE XII.**  
**Coping Actions by Ethnicity**

What do you do When Troubled?	Hispanic	Black
1. Pray	88%	92%
2. Work at it alone	57%	70%
3. Get busy	68%	74%
4. Exercise, walk	52%	38%
5. Talk to friends	36%	50%
6. Talk to family	39%	46%
7. Talk to pastor	40%	38%
8. Talk to doctor	28%	27%
9. Nothing	12%	7%
10. Talk to counselor	3%	11%

The data suggests that in coping with situations in which they feel troubled, the African American and Hispanic elderly seem to look inward and rely on their own personal coping resources. The top four actions or activities engaged in coping involved no one else besides themselves. Their first response was to look toward what they could do on their own to address their situation. The most popular action was religious in nature; they turned to prayer. This finding is strongly support by their self descriptions as highly religious, and the significance of their religious faith in their lives.

The other top three coping activities likewise reflect coping action taken as individuals. They sought to work out their problems themselves. Physical activity such as walking or engaging in exercise seem to be quite popular activity. As a



generation which learned to do without or do with what little they had, they seem to have developed problem solving skills and strategies in everyday living which have become quite useful in coping with challenges in old age.

The next level of coping resources involved family and friends. It seems that after personal resources are exhausted or are insufficient for the problem at hand older African American and Hispanic elderly turn to life long resources such as family members or reliable friends. These two sources of help are important informal social systems in the minority communities and offer informal support for their members.

The third level of support in coping with troubling situations were pastors. It seems that these religious leaders play important roles in the lives of older ethnic minorities, and are found to be helpful during difficult days. This finding is supported by the high level of expectations which these older persons have toward their churches.

The last level of coping resources sought were those which are more of the formal type and possibly more impersonal. These include physicians and professional counselors, with physicians being the most popular. It might be that these older minority persons are more familiar with medical doctors than psychologists or social work counselors.

## **Concluding Remarks**

The Hispanic American and African American elderly are indeed deeply religious populations. Their life experiences reflect extremely difficult and challenging conditions. Yet, they were able to successfully cope and overcome many historical barriers. This examination of their religiosity and religious participation, including their attitudes toward the church and coping strategies, suggests that their religious faith and their religious communities continue to be important elements in their lives in old age. Health and other barriers might restrict their participation in religious activities, but they seem to have maintained a clear sense of relatedness to the church. The ethnic minority church is an important institution to this generation of older persons. In regards to their religious faith, the Hispanic and African American elderly report that they have not only sustained their faith, but that they have grown stronger.

As these older persons reach old age and face troubling situations, they seem to rely on religious and informal support systems. Their first level of coping resources are highly personal and reflect individual action, and the most popular resource to which they turn is prayer. Interestingly, after the informal support systems of family and friends, the minority elderly turned to religious leaders- their pastors. These findings suggests that indeed religion is an important element in the life situation of older Hispanic and African Americans, and is an important resource in their lives.

Religion is a fairly new subject of study in the lives of older ethnic minority persons. This study provides a mere glimpse to much which needs to be explored and examined. It is suggested that a better understanding of how the ethnic minority elderly managed to cope with and overcome historically challenging life experiences and especially in their old age, much can be learned which can also be helpful for the other older populations.

### *Resumen*

*El presente artículo estudia y compara la población negra e hispana de 65 años o más, en lo que se refiere a su participación en la vida de la iglesia, y sus actitudes hacia la religión. Se basa en cuestionarios y entrevistas a 295 personas, 175 de ellas hispanas, y 120 de raza negra. Los resultados del estudio muestran que hay muchos puntos de contacto y semejanzas entre ambos grupos de población. Es de notar que ambos grupos atraviesan situaciones difíciles, con experiencias de soledad, pobreza, etc., y que para ambos uno de los más importantes recursos para enfrentarse a esas situaciones es el pastor o la pastora.*

*El artículo termina sugiriendo que este tema ha sido poco estudiado y discutido, y que su investigación puede ayudar tanto a una mayor comprensión de la ancianidad de personas minoritarias como a la comprensión de fenómenos semejantes en el resto de la población.*



# Un acercamiento postmoderno al protestantismo popular latinoamericano y caribeño.

Héctor E. López Sierra

## Introducción

El debate teórico contemporáneo alrededor de la crítica de la modernidad se caracteriza por su heterogeneidad.<sup>1</sup> Esta heterogeneidad se refleja en la identificación de por lo menos tres tendencias teóricas al interior del debate. Dichas tendencias pueden clasificarse como: "la contra-ilustración neoconservadora", "la post-ilustración de los postmodernos" y "la autotranscendencia de la razón ilustrada de los críticos".<sup>2</sup> Las mismas poseen diferencias y coincidencias fundamentales en sus respectivos planteamientos. Tomando esto en cuenta, mi interés en este ensayo será detenerme en aquellas críticas al proyecto de la modernidad que estas tres tendencias comparten. Por otro lado, busco identificar la influencia de este debate en el campo discursivo de la sociología de la religión. El propósito final de este esfuerzo es abordar la religiosidad llamada protestantismo popular latinoamericano y caribeño, desde la sociología de la religión, y desde las actuales modificaciones y transformaciones que han experimentado los entendimientos y saberes de este terreno.

## Coincidencia al interior del debate teórico contemporáneo en torno a la crítica de la modernidad.

Pauline Rosenau en su artículo, "Modern and Post-Modern Science: Some Contrasts", plantea que la única coincidencia en el debate sobre la crítica a la modernidad, es su oposición a la ciencia moderna.<sup>3</sup> Con este planteamiento Rosenau intenta por un lado, resaltar la importancia del disenso entre las diferentes tendencias o posiciones teóricas envueltas en el debate y por el otro lado, darle menor peso a la existencia y/o relevancia de la o las coincidencias entre las tendencias. Si por una parte resulta necesario resaltar las diferencias entre las posiciones en el debate, ello no debe ir en contraposición de la importancia de las coincidencias existentes entre las posiciones debatidas. Afirmar que la coincidencia entre las diferentes tendencias radica en su oposición a la ciencia moderna, es afirmar la crítica a todo un proyecto y una visión de mundo caracterizada por un entendimiento galileano, beconiano, cartesiano y newtoniano

1 Arturo Torrecilla, "Las ciencias sociales ante los debates de la postmodernidad", UPR, Recinto de Río Piedras, 1990.

2 José Ma. Mardones, *Postmodernidad y Cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander, 1988, págs. 43-56.

3 Pauline Rosenau, "Modern and Post-Modern Science: Some Contrasts", *Review* XV, I, winter, 1992.

de esa ciencia.<sup>4</sup> Esta cosmovisión a su vez ha generado todo un dualismo occidentalizante que se expresa a través de las siguientes dicotomías: cultura vs. naturaleza, racionalismo vs. emociones, público vs. privado y hombre vs. mujer.<sup>5</sup> Dichos dualismos han sido fundantes de una racionalidad técnico-científica que ha sido denominada por algunos de los críticos de la modernidad como razón instrumental, unidimensional y funcional.<sup>6</sup>

Esta crítica a la razón funcional moderna, por parte de cada una de las tendencias teóricas que apuntan a la crisis/fracaso del proyecto moderno, ha influido en los campos discursivos<sup>7</sup> que intentan analizar diversas formaciones socioculturales. Uno de esos campos discursivos que analiza la religión como fenómeno socio-cultural es la sociología de la religión. Resta entonces preguntarse: ¿Qué cambios teórico-metodológicos ha asumido la sociología de la religión a partir de las orientaciones cambiantes del campo religioso y de la crítica teórica a la modernidad?

### **Sociología de la religión y crítica teórica a la modernidad.**

Los estudios sociológicos tradicionales se han acercado analíticamente al campo religioso a través de posiciones teóricas que consideran la religión como parte del sistema social. Este acercamiento hace que solamente se analice el cambio religioso a partir del concepto racionalista y funcionalista de "diferenciación social estructural".<sup>8</sup> Estas posiciones teóricas de la sociología de la religión comparten las mismas presuposiciones de las ciencias sociales que fundamentan su base teórica en la razón ilustrada. Esta forma de racionalización impulsó una suerte de moda intelectual que oponía el pensamiento científico racionalista a la fe y a las creencias religiosas. El eje central de esta moda intelectual racionalista se encuentra en la llamada "concepción radical de la secularización". Los contenidos de esta "concepción radical de la secularización", los plantea el sociólogo de la religión Ronald J. Campiche:<sup>9</sup>

#### **1. Racionalidad tecnoeconómica, separación entre los sectores públicos y**

4 David Ray Griffith ed; *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy and Art*, State University of New York Press, Albany, 1990.

5 Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, pág. 136.

6 J. Ma. Mardones, op. cit., págs. 25-29.

7 Según Madeline Román, *Estado y criminalidad en Puerto Rico*, Publicaciones Puertorriqueñas, San Juan, 1993, pág. 7. "Un campo discursivo se compone de multiplicidad de discursos --los cuales pueden ser diversos, complementarios o antagónicos-- que gravitan alrededor de un mismo asunto.

8 Nikos Kokosalakis, "Orientaciones Cambiantes en Sociología de la Religión", *Cristianismo y Sociedad* XXVIII, No. 104, 1990, pág. 42.

9 Roland J. Campiche, "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso", *Cristianismo y Sociedad* XXVIII, No. 104, 1990, pág. 17.



- privado y, a nivel intelectual, la separación entre el sujeto y el objeto.
2. Abandono de los ritos de iniciación, caída y desuso de la peregrinación y transformación no ortodoxa de las creencias.
  3. Secularización interna del cristianismo.

Ante esta concepción, los nuevos estudios en la sociología de la religión plantean que aquellos análisis del campo religioso que parten de la teoría moderna funcional y de la dicotomía asociada a esta (esfera pública-esfera privada), no han podido explicar la revitalización o reemergencia de la religión a escala global, ni el crecimiento de diversas formas de fundamentalismo religioso de corte político. Esta incapacidad explicativa proviene, según los sociólogos de la religión que critican la razón moderna e ilustrada, del agotamiento de un instrumental analítico que no ha podido acercarse a una sociedad que no responde a un modelo racionalista clásico, y que tampoco es de corte antireligioso y/o antitrascendente, como lo suponía la razón moderna.

Por el contrario, la "nueva sociología de la religión" ha desarrollado un ángulo teórico que se aleja de la concepción moderna de privatización de la fe y de su fundamento teórico, la dicotomía público-privado, y que opta por analizar el cambio en la llamada cultura "postmoderna" y/o sociedad "post-industrial" a partir de los conceptos teóricos de "opción" y "voluntarismo".<sup>10</sup>

Estos conceptos teóricos surgen de un entendimiento asociativo y cotidiano del fenómeno religioso. Esta asociatividad y cotidianidad parte de una teorización socio-religiosa que toma en cuenta, en este nuevo contexto histórico-social, a los actores religiosos (individuos y/u organizaciones) que forman "las instancias productoras, reproductoras de bienes simbólicos de salvación..."<sup>11</sup> Dichos actores compiten por dominar la producción de bienes simbólicos de salvación y atraer a ellos la "demanda social".<sup>12</sup> Es precisamente en este nuevo campo religioso que se encuentra la religiosidad llamada protestantismo popular latinoamericano y caribeño.

**Acercamiento, desde una sociología de la religión producto de la crítica a la modernidad, al protestantismo popular latinoamericano y caribeño.**

El acercamiento al protestantismo popular latinoamericano y caribeño desde una sociología de la religión que parte de la crítica a la modernidad, supone la necesidad de situar históricamente a los protestantismos en América Latina y el Caribe. Para llevar esto a cabo, asumo la periodización que ha desarrollado el

10 Kokosalakis, op. cit, págs. 41-43.

11 Jean Pierre-Bastian, *Historia del protestantismo en América Latina*, CUPSA, México, 1990, págs. 20-21.

12 Bastian, op. cit; págs. 44-46, 97-102 y 215-220.

teólogo, sociólogo, e historiador suizo Jean-Pierre Bastian.

La periodización desarrollada por Bastian divide la historia de América Latina y el Caribe en tres épocas claves. Dicha periodización toma en cuenta la extensión y permanencia de formaciones socio-económicas latinoamericanas y caribeñas. A partir de ello presenta la primera época como la de "Los Protestantismos Coloniales" de 1492-1808, la segunda la identifica como la de las "Sociedades Protestantes y Modernidad Liberal" de 1808-1959 y la tercera y última la de la "Crisis de Transición" de 1959 hasta la actualidad.<sup>13</sup>

A continuación haré una breve caracterización de cada época.

#### **Primera época: "Protestantismos Coloniales" (1492-1808).**

Los protestantismos coloniales en América Latina y el Caribe se enmarcan en los períodos históricos que comprenden la hegemonía marítima española, el fracaso en los intentos de establecimiento de colonias protestantes y las hegemonías inglesas, danesas, y francesas en las islas del Caribe y en algunas regiones continentales. Estos protestantismos se desarrollan marginalmente en relación al dominio imperial de España y Portugal. El avance limitado de dichos protestantismos está directamente relacionado con la expansión económica y política de los países protestantes europeos.

#### **Segunda época: "Sociedades Protestantes y Modernidad Liberal" (1808-1959).**

En este período histórico los protestantismos se caracterizaron por ser formaciones asociativas que privilegiaban valores modernos que los hacían aliados del liberalismo radical. Este liberalismo radical fue la base ideológica de los países de América Latina y el Caribe que gestaron su independencia basados en los ideales de libertad, igualdad, y modernización de las revoluciones francesa y norteamericana.

#### **Tercera época: "Crisis de Transición".**

A partir de 1960 los protestantismos en América Latina y el Caribe experimentaron rápidos cambios y mutaciones. En las dos épocas previas los protestantismos podían ser caracterizados como protestantismos conducidos por misiones extranjeras y protestantismos nacionales. Pero a partir de este nuevo período histórico los protestantismos entran en un proceso de atomización y rápido crecimiento. Esta atomización y crecimiento se da a partir de la crisis del modelo protestante liberal-modernizante y el ascenso de un modelo de protestantismo popular que se manifiesta principalmente a través de las iglesias pentecostales latinoamericanas y caribeñas.

Como se puede apreciar, a partir de esta periodización es posible

13 Ibid.



identificar el protestantismo popular como una religiosidad que crece y se desarrolla a partir de la quiebra del proyecto de modernidad y modernización en América Latina y el Caribe. Partiendo de ese hecho utilizaré como marco interpretativo dos paradigmas socio-hermenéuticos que se inscriben en una sociología producto de la crítica teórica a la modernidad. Estos dos paradigmas son: (1) acercamiento "postmarxista" a la religión popular y (2) acercamiento "postfuncionalista" a las comunidades religiosas emocionales.

### **Acercamiento "postmarxista" a la religión popular.**

Para el marxismo clásico la religión es percibida como fetichismo, opio de las masas y enajenación.<sup>14</sup> Por esa razón el marxismo se cataloga a sí mismo como "ciencia", relegando a la inferioridad a los saberes religiosos-populares. Este acercamiento de parte del marxismo clásico a la religión ha sido superado por una valoración postmarxista de la religión popular. El sociólogo "neo y/o postmarxista" Otto Maduro describe esta valoración a partir de lo que él llama la "desacralización del marxismo" por parte de la Teología Latinoamericana de Liberación:

...el marxismo es caracterizado --entre muchos otros rasgos-- principalmente, por presentarse como una doctrina átea global (para la cual la religión --un mero subproducto de la opresión social-- es una "ideología" de rango inferior que no tiene ningún puesto ni en una sociedad poscapitalista ni en la lucha contra el capitalismo); en segundo lugar, por pretender ser la única teoría "científica de la historia humana, y para la cual la historia conduce inevitablemente --a través del capitalismo-- al comunismo...

La TDLLL, por el contrario, relativiza al marxismo percibiéndolo como una mera herramienta de análisis y de lucha política, valoriza la religión --y en particular, a la creatividad religiosa popular-- subraya la necesidad de reconocer y de promover la multívoca creatividad cultural de los oprimidos, rechaza el determinismo histórico y el autoritarismo como contrarios a la liberación de los oprimidos...<sup>15</sup>

Esta revalorización crítica postmarxista de la religión esta dirigida a abandonar una interpretación supraestructural e ideológica de la "religiosidad popular como manifestación de la cultura popular". La religiosidad en este acercamiento, no es "reflejo" de la infraestructura, sino que se aprecia la misma

14 Carmelo Alvarez, ed *Pentecostalismo y liberación: una experiencia Latinoamericana*, DEI, San José, 1992, pág. 91.

15 Otto Maduro, "La desacralización del marxismo en la Teología de la Liberación", *Cristianismo y Sociedad* XXVI, No. 98, 1988, págs. 76-84.

como "el núcleo fundamental de sentido". Enrique Dussel, teólogo e historiador liberacionista, explica el concepto de "núcleo fundamental de sentido":

La vida cotidiana del sufriente pueblo latinoamericano no recibe ni en las estructuras educativas del Estado, ni en la cultura de masas de la media, ni siquiera en ciertos partidos de izquierda, el sentido de la vida, del trabajo, del matrimonio, de la familia, del sufrimiento, de la muerte. Todo esto ha quedado reservado a la religiosidad popular.<sup>16</sup>

A partir de esta nueva valorización "postmarxista" de la religiosidad popular latinoamericana el pentecostalismo es interpretado como la traducción del cristianismo protestante a una versión popular. En el mismo se da un tipo de democracia de masas, con dirigentes carismáticos, con una organización de masas que implica solidaridad y la participación grupal/comunitaria de todos(as). Por otro lado, el protestantismo popular latinoamericano y caribeño fomenta un orden de culto que posibilita y permite a cada persona expresarse en un lenguaje del sentimiento y de emoción celebrativa que posee como fin llegar a una comunicación sensitiva con la divinidad.<sup>17</sup> En este sentido, esta religiosidad posee un carácter lúdico/espiritual que goza de su propia autonomía y que se aleja de la valoración moderna de la sobriedad/productividad.<sup>18</sup>

16 Enrique Dussel, Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales), *Cristianismo y Sociedad* No. 88, 1986, págs. 103-105.

17 Christian Lalive D' Espinay, *Religión e ideología en una perspectiva sociológica*, Seminario Evangelico de Puerto Rico, Río Piedras, 1973, pág. 52.

18 "El ser humano no es solamente sapiens y faber, sino también ludens. La mayoría del pueblo pobre lo sabe y lo experimenta muy bien: sabe gozar de las tantas fiestas que organiza y disfruta de una taza de café con amistades, sin sentir pérdida de tiempo. Muchos de los intelectuales hemos perdido esa dimensión humana. Posiblemente algunos la sepamos pensar bien, o afirmar su importancia, pero nos cuesta llevarla a su realización y disfrutarla. Lamentamos con frecuencia lo corto de los días, pues nos sentimos imposibilitados para concluir los innumerables trabajos, actividades y compromisos en los cuales estamos envueltos. Muchos no hemos comprendido aún que los momentos de esparcimiento, de fiesta, de alegrías, de amoríos, de juegos, de contemplaciones, forman parte de las necesidades básicas. Sentir placer es manifestar la humanidad plena del ser humano. Reprimirlo es ir por el camino de la deshumanización. Afirmar la dimensión lúdica del ser humano es también ir contra las reglas de la sociedad que impone el criterio de lo utilitario, de la máxima ganancia, de lo que tiene precio. Esta esfera de lo lúdico goza de su propia autonomía. No se opone al compromiso por la justicia, como quizás algunos pensarán preocupados, con suficiente razón, por la pobreza y explotación de nuestros continentes. Muy probablemente esta es, en el fondo, la barrera que nos cohibe cruzar el campo de lo inopinado, de lo lúdico, de la pausa sin desvelo. En términos teológicos diríamos que al no valorar la dimensión lúdica del ser humano, estamos permitiendo que la gravedad del pecado nos cierre las puertas del goce de la gratitud. La sonrisa, la risa y hasta la carcajada forman parte de la fe. La fe no se manifiesta sólo en el marco de la sobriedad; la verdad no es sinónimo de solemidad." Elsa Tamez, "Para una lectura lúdica del Cantar de los Cantares" *Pasos*, No. 39, enero-febrero, 1992, págs. 1-2. También el teólogo Rubem Alves en



### Acercamiento "postfuncionalista" a la religión popular.

El acercamiento funcionalista clásico a la religiosidad popular describe esta fe como un reducto arcaico, atrasado, mágico y primitivo de la humanidad. Es por esa razón que los procesos de secularización y modernización se presentan como el opuesto binario de una religiosidad primitiva. El resultado de esta polarización binaria es la creación de las esferas sagrado-profano y público-privado. La socióloga Danièle Hervieu-Léger expresa este distanciamiento de la siguiente forma:

Algunos de los analistas más agudos de la crisis de aceptación del mensaje y de las instituciones cristianas en sociedades modernas, dudan acerca de la idea misma de secularización y concluyen, como Peter Berger parodiando a Mark Twain, que las noticias acerca de la muerte de la religión han sido exageradas... ¿No es verdad que, de hecho, en los estratos sociales más afectados por la modernidad intelectual y socio-económica: estudiantes, intelectuales, clases medias escolarizadas, empresarios y administrativos; no es verdad que en ellos esta conciencia religiosa se desarrolla más rápidamente? Otros por el contrario, interpretan las manifestaciones religiosas como la expresión de las incertidumbres que nacen en el cuerpo social por los fallos de la modernidad: es la crisis misma la que hace surgir esta nueva demanda religiosa. La gente busca en lo "espiritual" la seguridad el sentimiento y las promesas que ayuden a sobreponerse ante la dureza del presente y la angustia del futuro. Parece ser que hemos de situar la clave para la comprensión de la vuelta actual a la religión entre estos dos polos.<sup>19</sup>

A partir de esta conceptualización, el protestantismo popular latinoamericano y caribeño puede ser caracterizado a través de la tipificación postfuncional llamada "Comunidades Emocionales". Esta tipificación compartida por otras religiosidades como los "carismáticos católicos", grupos rurales neomonásticos, comunidades neocatecumenales, círculos fundamentalistas, grupos

su libro *La teología como juego*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1982, pág. 143; plantea sobre el particular lo siguiente: "Creo en la resurrección del cuerpo. Un cuerpo que juega, que merece vivir eternamente y descubrimos algo curioso: que el lenguaje teológico, lenguaje del cuerpo sobre sí mismo, se ríe de los breves académicos en que los teólogos serios lo colocaron, voltea cercos y va cantando por el mundo afuera, en los poemas de los poetas, en las canciones de los cantares, en las confidencias de los amantes, en los cuentos de la literatura, en los chistes de los humoristas y payasos, jugando siempre y diciendo que a causa del Gran Misterio es posible reír y amar."

19 Danièle Hervieu-Léger, "Secularización y modernidad religiosa", *Selecciones de Teología* Vol. 26 julio-septiembre, No. 103, 1987, páginas 217-219.

de oración, zen, círculos ecúmenicos libres, etc. En dicha tipificación el protestantismo popular puede ser visto como una instancia religiosa donde se da una adhesión personal y voluntaria al grupo que desarrolla lazos significativos entre la comunidad y sus componentes, se manifiesta un predominio de la experiencia espiritual de los participantes, se ejerce el control de la ortodoxia a partir de líderes carismáticos y se rechazan las normas establecidas fuera del grupo. El resultado de esta tipificación "postfuncionalista" del protestantismo popular latinoamericano y caribeño dirige a afirmar que esta religiosidad es una "reacción contra el desconocimiento de las raíces que unen a los individuos con la naturaleza; un renacer de la afectividad en las relaciones humanas y de un rechazo a la unidimensionalización funcional dominante en las instituciones modernas".<sup>20</sup>

## Conclusión

A través de este ensayo he tratado de acercarme al protestantismo popular latinoamericano y caribeño desde una perspectiva hermenéutica que utilice el instrumental de una sociología de la religión que asume la crítica contemporánea a la modernidad. Para ello he utilizado los acercamientos "post-marxista" y "postfuncionalista" a la religión popular. El resultado de esto, en ambos casos, es la revalorización de una religiosidad fruto del desencanto con el proyecto moderno. Resta llevar a cabo estudios que se dirijan a comparar y contrastar los contenidos esenciales del protestantismo popular latinoamericano y caribeño con otras manifestaciones religiosas "no-populares", pero que también comparten una crítica al proyecto moderno desde otras perspectivas.

## Summary

*Starting from the postmodern critique of modernity, the present article explores what such critique may contribute to an understanding of popular portestantism in the Caribbean and Latin America. This approach would be, not only postmodern, but also post-Marxist and post-functionalist, understanding that both Marxism and functionalism are part of modernity. It will also allow us to understand and value pentecostalism in a different way, as an expression of the failure of modernity among the masses.*

<sup>20</sup> Hervieu-Léger, op. cit., 219-227.

## Book Review

*Frontiers in Hispanic Theology*. Allan F. Deck S.J., ed. Maryknoll: Orbis Books, 1992. Index, notes, bibliography. 174 pp.

Kenneth Davis

1993 marks the twenty-fifth anniversary of contemporary, U.S. Catholic Hispanic theology, and Deck's introduction gives an overview of its history and context: 1) U.S. Hispanics live in the midst of a society marked by modernity, plurality and secularity; 2) women have been co-constructors of this theology since 1974; 3) the cultural and sociopolitical atmosphere of U.S. Hispanics are unique. I would add two other distinguishing characteristics. First, the relative youth of the authors of this theology. At the 1993 Catholic Theological Association's meeting fully twenty percent of the workshops (and the keynote address) were given by Hispanics, and their mean age was much lower than their Anglo counterparts. Second, the role of lay theologians is great, even when compared to U.S. Protestant Hispanics. Four of the ten contributors to this work are lay.

It was the 1968 article by Virgil Elizondo which began U.S. Hispanic theological reflection, and he makes a major contribution to this work too. However, the relative new comers represented in this anthology underline Deck's assertion that the book is an advent of a new theological voice. Gloria Inés Loya reflects on Californian Chicanas as "passionate pastors". Juan-Lorenzo Hinojosa develops a theme which has captivated him for years, the retrieval of Hispanic spirituality in the face of modernity.

Cubans Sixto Garcia and Orlando Espín contribute: the former reflects on a Trinitarian theology based on kenotic and pastoral dimensions of Christology and liturgy, and the latter cogently asserts yet again that Hispanic popular religion is a cultural expression of *sensus fidelium*.

Rosa María Icaza covers many key Hispanic values in their liturgy and spirituality, and develops this connection between culture and lived faith better than in her chapter in *Prophetic Vision*. Interestingly, María Pilar Aquino is the only author to question the importance of popular religion which she feels may still link people to an andocentric, patriarchal, and neocolonial past found in the liberal-modern theology with which her fellow essayist dialogue. This is where the chapter by Roberto Goizueta may be most helpful. With evident care for a feminist perspective, he bridges the gap between popular and "official" religion, and deals with the cooption of modern/liberal theology.

Hispanic religious experience is not only now becoming a subject of theology, but of the social sciences. Witness the recent Princeton University symposium of the Program for the Analysis of Religion among Latinos (PARAL) or the several European journals which will be dedicating entire issues to the subject. Hence this is a timely book which is indeed opening and exploring new frontiers.



## Reseña Bibliográfica

*Diccionario bíblico hebreo-español*. Luis Alonso Schoekel. Valencia: Institución San Jerónimo, 1990, 11 fascículos, 990 pp.

Samuel Pagán

Bajo la dirección del respetado erudito Luis Alonso Schoekel, un grupo de estudiosos españoles ha producido el *Diccionario bíblico hebreo-español*, luego de un trabajo extenso e intenso de traducción de la Biblia hebrea. El objetivo de la obra es compartir con los interesados en el estudio profundo de la Biblia un diccionario del uso que los escritores del Antiguo Testamento dieron al idioma hebreo. Es una obra de consulta para quienes estudian el texto bíblico y que, además, utilizan el español en sus investigaciones. Es un diccionario bilingüe; es decir brinda "información diferenciada y precisa sobre el léxico hebreo bíblico y sus correspondencias españolas" (p.3).

El diccionario ofrece al lector valiosa información en torno al uso de las palabras en el Antiguo Testamento. De acuerdo a sus particularidades se ofrece en cada palabra la información morfológica, una lista de correspondencias españolas, sinónimos, antónimos, sintagmas especiales y una representación de citas bíblicas para destacar la importancia del término o la popularidad de acepciones. El diccionario ofrece, además, alguna información sobre los alófonos, alógrafos y alomorfos, e indicaciones sobre la presencia de la raíz semítica en el español (p.e. halagar). De particular importancia para el estudioso de la Biblia, el diccionario incluye, también, un trabajo muy serio de diferenciación de términos; unas veces se destacan los varios conceptos que corresponden a un término hebreo; en otras se identifican las diferentes palabras españolas que traducen una hebrea.

La presentación de la obra está basada en las posibilidades de uso del lector. Aunque el estilo es generalmente conciso, en la definición de conceptos o instituciones que no existen en nuestra cultura se incluye alguna descripción del comportamiento semántico del término. De particular importancia son los principios que se aplican a cada categoría de palabras: p.e., conjugaciones, usos y fraseologías. La identificación de los campos semánticos que se incluye en el diccionario es fundamental para la exégesis adecuada y la traducción precisa de términos y expresiones.

Este diccionario es un recurso indispensable para los estudiosos del Antiguo Testamento y del hebreo bíblico. Los exégetas encontrarán en esta obra información valiosa para identificar y diferenciar las acepciones y matices de términos bíblicos de importancia teológica. Para los traductores de la Biblia esta es una obra indispensable.

## Reseña Bibliográfica

*Teoría y práctica de la predicación.* Cecilio Arrastía, Editorial Caribe, 1992, 243 pp.

Pablo A. Jiménez

Cecilio Arrastía es, sin lugar a dudas, uno de los predicadores más conocidos y respetados tanto en América Latina como en el ámbito hispano estadounidense. También es un destacado estudioso y maestro del arte de la predicación. Por varios años, el mundo hispanoamericano ha esperado la publicación de un manual de homilética escrito por este famoso predicador y maestro cubano. Este libro es la respuesta a este reclamo.

*Teoría y práctica de la predicación* presenta características que lo distinguen de otros escritos en su género. En primer lugar, se publica como parte del *Comentario Bíblico Hispanoamericano*. Es un volumen anejo que acompaña la serie con el propósito de fomentar el desarrollo de "una predicación cada vez más bíblica, más pertinente y más ineludible" (p. 7). Segundo, más que un manual de homilética tradicional, el libro presenta la metodología empleada por Arrastía para la preparación de sermones. Esto explica algunos detalles particulares del escrito, tales como la alusión constante a la literatura hispanoamericana y la inclusión del capítulo XII, titulado "La novela y el sermón".

En el primer capítulo, Arrastía afirma la importancia y la pertinencia de la disciplina para la Iglesia hoy. En el segundo, explora varias definiciones y analogías de la predicación. El método empleado por Arrastía en este capítulo es efectivo, pues al presentar sus analogías mueve la discusión del plano académico a un plano estético y pastoral. El tercer capítulo detalla los "cimientos invisibles" de la homilética. Aquí Arrastía discute el nivel teológico, el emocional y el ético de la predicación.

A partir de este punto Arrastía entra en el campo del diseño del sermón. El cuarto capítulo analiza el problema de la clasificación sermonaria comparando las posiciones de distintos eruditos en la materia. Esta discusión culmina en el quinto con la presentación del modelo *existencial o paralelo*. Este tipo de sermón hermana aspectos expositivos y narrativos "intercalando entre cada segmento, [sic] reflexiones que vinculen el texto bíblico al texto de la existencia (de ahí lo existencial) de las mujeres y los hombres que oyen" (p. 51). Este es el modelo privilegiado por Arrastía en el escrito. Los capítulos sexto y séptimo consideran problemas hermenéuticos. Una vez más, el primero presenta los métodos abogados por otros expertos en el campo y el segundo presenta la metodología particular de Arrastía. La meta de este proceso de estudio es la elaboración de "la masa homilética". Esto es, de notas exegéticas acompañadas de citas pertinentes e ilustraciones tanto históricas como literarias. Esta "masa homilética" sirve no sólo para la elaboración del sermón que ha de producirse inmediatamente sino también para producir otras homilías en el futuro. Otra característica del método de



Arrastía es el lenguaje que utiliza para referirse a la elaboración del sermón. La "masa homilética" ha de ser vertida en varios bloques o "ladrillos" (p. 72). Estas unidades de pensamiento, en unión a la introducción y a la conclusión, forman el bosquejo del sermón. El método se clarifica en los capítulos octavo y noveno, donde el autor ilustra el proceso presentando la elaboración de sendos sermones. El décimo capítulo culmina la sección sobre diseño ofreciendo consejos prácticos sobre la elaboración de la introducción, el cuerpo, la conclusión y las ilustraciones del sermón.

Los capítulos restantes tratan temas misceláneos tales como el año y el leccionario cristianos (cap. IX), el uso de la literatura hispanoamericana en la elaboración del sermón (cap. X) y el desarrollo de grupos de discusión que apoyen al agente pastoral ya sea en la elaboración o en la evaluación del sermón (cap. XI). El capítulo final, más que una conclusión, es una recapitulación donde Arrastía ofrece otras definiciones y analogías de la predicación, consideraciones hermenéuticas y una reflexión sobre el tema de la vocación. Dos apéndices y una bibliografía redondean el libro.

Arrastía presenta un sistema homilético ecléctico. Por una parte, la base de su sistema es el modelo homilético racionalista inglés. De acuerdo a este modelo, el sermón es un objeto que se "construye". Esto se ve claramente en el lenguaje que emplea Arrastía: "cimientos homiléticos", "arquitectura del sermón", "masa homilética" y "ladrillos". Por otro lado, Arrastía está al tanto de los defectos del sistema homilético tradicional que hemos aprendido en los manuales de Spurgeon, Broadus y Crane. Por esta razón, modifica el sistema tradicional empleando algunos de los nuevos enfoques de la escuela de homilética norteamericana. Esto lo vemos en las ocasiones cuando se refiere al sermón como un acontecimiento o *happening* (p. 21 y 51); cuando recalca la importancia de la narración en la predicación (pp. 24-26); cuando critica el sermón tradicional de tres puntos (pp. 48-50); y cuando aboga por la inclusión de elementos dialógicos en el sermón (p. 143). Estos elementos enriquecen el modelo de Arrastía y le dan sus rasgos peculiares.

De hecho, Arrastía podría haber mejorado su valiosa obra haciendo referencia a algunos de los tratados de predicación escritos en los últimos años. Por ejemplo, la ausencia de referencias a la extensa obra de Fred Craddock -- cuyo libro *As One Without Authority* (1971) marcó el comienzo de la nueva escuela estadounidense -- es sorprendente. El sistema hermenéutico de Arrastía manifiesta la misma falla. La hermenéutica moderna enseña que los textos bíblicos son "polisémicos", es decir, que pueden ser interpretados de diversas maneras y en distintos sentidos. Sin embargo, el autor afirma que "el pasaje [bíblico] tiene un pensamiento central" (p. 71). Del mismo modo, Arrastía tiende a armonizar los pasajes bíblicos sinópticos, mezclando elementos y frases de los distintos Evangelios sin prestar atención a la teología peculiar de cada autor (vea las pp. 76-80). Esto podría ser corregido fácilmente con una buena dosis de crítica de la redacción.



En este punto debemos recordar las palabras con las cuales el autor comienza la conclusión del libro: "En cierta manera, este libro ha sido *un sermón sobre el sermón*. Con intención o sin ella, hemos predicado sobre predicar" (p. 213). Esta es una imagen magistral. El libro *Teoría y práctica de la predicación* es un sermón sobre el arte y la ciencia de la predicación cristiana. Esto explica su hermoso lenguaje, sus punzantes analogías y sus constantes ilustraciones. Esto también explica por qué nuestra respuesta al mismo es un agradecido *¡Amén!*

## Call for papers

David T. Abalos and Alberto L. Pulido are seeking manuscripts for a special issue of the *Latino Studies Journal* (LSJ) that explores the Religious Experience in the Latino Community. Their specific goal is to organize an issue that will examine the sacred from numerous religious traditions. From Roman Catholicism to Pentecostalism, they are interested in a broad-based and ecumenical perspective of the sacred that will introduce new interpretations and experiences of Latinas/os. They welcome works that capture the non-institutional expressions of the sacred in the Latino community of the United States. The special issue on Religion will appear the Fall of 1994. *The deadline for submitting manuscripts is March 31, 1994. For further information, write to David T. Abalos, Department of Sociology, Seton Hall University, South Orange, NJ 07079 or to Alberto L. Pulido, American Studies, Arizona State University West, P.O. Box 37100, Phoenix, AZ 85069-7100.*

## Faculty Positions

Within the next two years, Eden Theological Seminary is seeking two persons in church history and/or historical theology. Together, these persons will have primary responsibility for these fields at the Seminary. Persons with complementary interests will be chosen. Minority persons are especially encouraged to apply. *For more information contact: Dr. John M. Bracke, Dean, Eden Theological Seminary, 475 East Lockwood Avenue, St. Louis, MO 63119-3192.*

